

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/321831593>

# La ontología política del vivir bien

Chapter · December 2017

---

CITATIONS

0

---

READS

843

1 author:



[Anders Burman](#)

University of Gothenburg

23 PUBLICATIONS 87 CITATIONS

SEE PROFILE

## CAPÍTULO 8

# La ontología política del vivir bien

*Anders Burman*

*Universidad de Göteborg (Suecia)*

En la Bolivia de hoy, el “vivir bien” puede significar todo o nada. Puede ser un horizonte de lucha comunitaria contra el capitalismo depredador y la colonialidad global, una lucha enraizada en y promovida desde la vida comunitaria de los ayllus y en prácticas cotidianas. Sin embargo, el vivir bien también puede ser una visión mística, romanticista y exotizante de “lo indígena”, una visión desde arriba, propagada por las clases dominantes. Asimismo, puede ser una cortina de humo, un eufemismo de “desarrollo” en el discurso gubernamental, una manera de encubrir las contradicciones entre políticas extractivistas por un lado y discursos sobre descolonización y los derechos de la Madre Tierra por el otro. Para entender esta diversidad de usos e ideas relacionados al vivir bien, habría que pensarlo como un concepto aún en construcción (Gudynas 2011), un concepto que se encuentra en medio de conflictos medioambientales, políticas estatales, producción intelectual y movilizaciones sociales. Incluso, se puede afirmar que en torno al significado del vivir bien se perpetra hoy un conflicto discursivo-político. Al mismo tiempo, el conflicto tiene también una importante dimensión ontológica, es decir lo que está en juego no es solamente la semántica política del vivir bien, sino la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone que se viva bien.

Desde un enfoque de la “ontología política” (Blaser 2013) el presente trabajo propone explorar la relación asimétrica de poder entre las diferentes ontologías que aquí se enfrentan: una ontología cartesiana dominante y una ontología relacional subalternizada. Introduciendo el concepto de la “colonialidad de la realidad”, analizamos esta relación en

términos de una realidad dominante que se impone sobre otras realidades en un acto de imposición ontológica colonial.

### *Suma qamaña*

Ciertamente, conceptos que de una u otra manera aluden a “vivir bien” o “buen vivir” existen en varias sociedades y comunidades indígenas y campesinas en América Latina (Lang & Mokrani 2013). En el contexto aymara, se puede notar que ya en 1612 Bertonio incluye en su diccionario aymara el concepto “*muxsa qamaña*” o “*muxsaki qamaña*”, lo cual significaría algo así como “vivir dulcemente” o “vivir no más dulcemente”, ya que *muxsa* significa dulce y *qamaña* significa habitar, vivir en un determinado lugar, morar, radicar (Albó 2011: 135). Hoy en día, no se suele hablar de *muxsa qamaña*, sino de *suma qamaña*, donde *suma* significa “bonito, hermoso, bueno, amable” (Layme 2004: 170).

*Suma qamaña* posiblemente fue conceptualizado en escrito por primera vez por Javier Medina en los años 1980 en un intento de pluralizar el debate sobre el desarrollo (Javier Medina comunicación personal por correo electrónico 2015; ver también Medina 2012), pero durante las décadas de 1990 y 2000, *suma qamaña* fue teorizado especialmente por intelectuales aymaras como Simón Yampara, Mario Torrez y otros en el equipo de la ONG katarista CADA (Centro Andino de Desarrollo Agropecuario) y llegó entonces a ser parte fundamental del germinante proceso de reconstitución de los ayllus, los núcleos territoriales andinos (ver Torrez 2012; Yampara 2011, 1991).

Hace más de 15 años, trabajé un par de años con Simón Yampara y Mario Torrez en CADA, y recuerdo claramente mi primer encuentro con el concepto *suma qamaña*. Fue durante un viaje en auto por el altiplano boliviano en 2001, camino a Caquiaviri en la provincia Pacajes. Manejando la camioneta entre los baches del camino arenoso, Simón Yampara me explicó su tema de exposición para el seminario que íbamos a realizar con los ayllus en proceso de reconstitución<sup>1</sup>. Se trataba de *suma*

---

1 Desde la década de 1990, un número creciente de comunidades aymaras y quechuas en varias regiones del país se han alejado del sindicato agrario y han entrado en un proceso de reconstitución de los núcleos territoriales andinos, los ayllus. En este proceso fueron orientadas por instituciones como el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA) y el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Como resultado del proceso de reconstitución de los ayllus se forma en el mes de marzo del 1997 en el pueblo altiplánico de Challapata el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) (Burman 2015).

*qamaña*, un “paradigma milenario andino” que viene de un “semillero civilizatorio” precolonial, según me explicaba. Desde el asiento de atrás Mario Torrez añadió que se trataba de “otra cosa que el desarrollo” y me dio una explicación que involucraba etimología aymara y fórmulas matemáticas tiwanacotas de las cuales logré captar muy poco por entonces. Sin embargo, nuestra conversación despertó en mí un interés por *suma qamaña*.

Lo que se hizo desde CADA fue basarse en ciertas prácticas, experiencias, memorias, conocimientos, premisas ontológicas y estructuras territoriales aymaras, y articular desde ahí una crítica radical al paradigma eurocéntrico desarrollista dominante. Como tal, *suma qamaña* fue una parte fundamental del proceso de reconstitución de los ayllus, un proceso que incluyó la fundación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) (ver Burman 2015). Aunque *suma qamaña* es a veces articulado como “paradigma milenario andino” (Yampara 2011:14), no significa que se ha revivido un concepto immaculado resguardado del colonialismo en la memoria colectiva del pueblo aymara; es decir, *suma qamaña* no se debe entender en *ausencia* de Europa y la república; más bien, de manera creativa e innovadora se hicieron presentes otras realidades y otros ordenamientos territoriales *a pesar* de Europa, *a pesar* de la república (cf. Blaser 2013; Burman 2016a). *Suma qamaña*, por lo tanto, no fue –ni es– un paradigma milenario ya establecido de una vez por todas o una descripción de una realidad ya existente en los ayllus, sino una proyección de cierta orientación indianista-katarista; una visión desde y para los ayllus que estaban siendo reconstituidos, y ciertamente también desde y para la ciudad de El Alto; una visión de lo que podría ser y de lo que debería ser.

Entonces, *suma qamaña* surge desde y cobra sentido en relación al proceso de reconstitución de los ayllus, un proceso de lucha política y territorial en el cual los ayllus en proceso de reconstitución se enfrentaron tanto con la CSUTCB (Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) como con el estado y otros poderosos actores políticos. Asimismo, *suma qamaña* cobró sentido en una lucha sobre autenticidad, legitimidad, representatividad, indigeneidad y libre determinación, enraizada en el indianismo-katarismo pero *en diálogo* con un discurso global de la indigeneidad que enfatiza las dimensiones étnicas y culturales de la injusticia social y toma cuerpo político como un movimiento anticolonial a nivel mundial desde la década de 1970 (Burman 2015). Sin embargo, la vida social de los ayllus se extiende más allá de las relaciones entre sujetos humanos ya que involucra también seres

sociales que son de otra índole pero que comparten con los humanos la capacidad de actuar intencionalmente, la noción de moralidad, la facultad de pensar y sentir, e incluso la idoneidad de acción política (de la Cadena 2015), o en términos más cercanos al mundo aymara: seres con *ajayu* y *chuyma*, *qamasa* y *saqapa* (Burman 2011a: 118-119; Yujra 2005). Estos son los *achachilanaka*, las *arwicheanaka* y los *uywirinaka* que forman parte de una realidad generada en prácticas concretas a lo largo de “senderos relacionales” (Ingold 2000: 103) por los cuales humanos y otros seres sociales se reconocen y se evocan mutuamente y el “ser” no se caracteriza por una esencia innata, sino por sus relaciones con los demás seres. *Suma qamaña*, entonces, no se debe entender solo en relación a la sociedad humana en su sentido más restringido. Tomar *suma qamaña* en serio significaría también reconocer la “realidad real” de un mundo subalternizado por la hegemonía colonial, un mundo conformado por actores humanos y actores no humanos.

En este sentido surgió *suma qamaña*, desde las actividades intelectuales y políticas de pensadores kataristas como Simón Yampara y Mario Torrez, al comienzo de la década de 1990.

## El vivir bien y el multiculturalismo

Pero pronto, bastante lejos de los ayllus, *suma qamaña* adquirió vida propia en otras realidades, en círculos intelectuales acomodados y más netamente urbanos, fue traducido al castellano y apareció así como el “vivir bien”. Adquirió un toque indigenista romántico e incluso místico, y una crítica radical se transformó de esta manera en una crítica acogedora, cómoda y acomodada, fundada en una mirada desde arriba sobre el Otro, el indígena, el aymara, y por lo tanto llegó a ser compatible con el neoliberalismo multicultural oficial de la década de 1990.

El neoliberalismo multicultural boliviano (Postero 2007; ver también Kaltmeier, Raab, y Thies 2012) surgió al comienzo de la década de 1990 y se concretizó en 1993 en la alianza electoral entre el emenerrista (MNR) Gonzalo Sánchez de Lozada y el katarista Víctor Hugo Cárdenas. Se modificó la constitución política del estado y Bolivia se proclamó “libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural” (República de Bolivia 2002, art. 1). No solo se *reconoció* la “diversidad cultural”, sino que se *celebró*. Sin embargo, la celebración solía aplicarse a áreas como la artesanía, el lenguaje y la música, y no así a asuntos decisivos en el campo económico y político. Por lo tanto, se ha afirmado que el

multiculturalismo oficial fue instrumental en ocultar el asalto neoliberal (la liberalización y la privatización de la economía nacional) a los sectores explotados y marginados en la sociedad boliviana (Burman 2011b; Viaña 2009). Nancy Postero lo expresa así: “¿Qué significa el multiculturalismo cuando los ‘tradicionales’ estilos de vida ‘indígena’ son reconocidos por la constitución pero tragados por las realidades económicas de urbanización rápida o de explotación de recursos naturales?” (Postero 2007: 8, traducción propia).<sup>2</sup>

En este contexto, emergió el vivir bien como una representación no-indígena del “desarrollo a lo indígena”. Este hecho facilitó que una década más tarde el gobierno del MAS lo incorporara en un discurso –e incluso en la constitución política del estado (ver Schavelzon 2015)– aparentemente radical, pero al fin y al cabo, según Silvia Rivera (2014), hueco y contradictorio.

En el ámbito gubernamental, el vivir bien se demostró ser adaptable a casi cualquier iniciativa política, sea el llamado “gran salto industrial”, el extractivismo vigorizado, la deforestación intensificada, o incluso la construcción de uno de los símbolos cardinales de la modernidad, el desarrollo y la soberanía nacional: una planta nuclear. Todo en el nombre del vivir bien.

No es de sorprenderse entonces que el gobierno del MAS ha sido objeto de fuertes críticas por combinar políticas convencionales con un lenguaje centrado en conceptos de indigeneidad, descolonización y vivir bien. La crítica ha sido articulada desde dos corrientes principales: el ecologismo y el indianismo. Mientras que el primero ha criticado la falta de coherencia entre políticas extractivistas no sostenibles por un lado y un discurso en el cual el vivir bien incluye el reconocimiento de la Madre Tierra como sujeto legal por el otro, el último ha rechazado el uso indigenista, exotizante y folklorizante de conceptos supuestamente indígenas en boca de actores no-indígenas, conceptos contruidos “por las instancias ajenas al indio” (Aqarapi 2016: 51). Mientras que desde el ecologismo se ve el vivir bien como un concepto gubernamental ya vaciado de contenido crítico, desde el indianismo se lo ve como un concepto que poco o nada tiene que ver con “los indígenas”, ya que sería un concepto “*made in Sopocachi*” y por ende “*made by*” actores no-indígenas como parte de una estrategia para justificar su posición en el poder, ya

---

2 “What does multiculturalism mean when ‘traditional indigenous’ lifestyles are recognized by the constitution but swallowed up by the economic realities of rapid urbanization or resource exploitation?” (Postero 2007: 8)

que el gobierno del MAS fundamenta gran parte de su legitimidad política en su supuesta indigeneidad popular. Evidentemente, presentarse a una sociedad de claros vestigios indígenas como un gobierno que basa sus políticas en “paradigmas indígenas” puede resultar en cierta legitimidad política. Sin embargo, cuando el discurso es contradicho por la *Realpolitik* (es decir, la política cotidiana, pragmática y concreta), la indigeneidad popular del gobierno, así como su legitimidad política, empieza a craquelarse y los elementos espectaculares “indígenas” del protocolo gubernamental empiezan a parecerse al multiculturalismo neoliberal de la década de 1990. “Es nada más que un show de ‘lo indígena’, un espectáculo multicultural” me comentó un activista indianista en 2015.

## La ontología política y la colonialidad de la realidad

Así como “descolonización” puede significar todo o nada (Burman 2011a), el vivir bien ha llegado a ser un campo de batalla en un conflicto discursivo-político en el cual diferentes actores lo llenan de diferentes significados en un conflicto que va mucho más allá del llamado “proceso de cambio”. Sin embargo, el conflicto tiene también una dimensión *ontológica* fundamental, es decir no solamente se disputa la semántica política del vivir bien, sino también la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone que se viva bien. Al hablar de “ontología”, me refiero aquí a una serie de premisas, una serie de conocimientos e ideas sobre lo que existe, sobre cómo existe y cómo llega a existir, es decir, sobre la naturaleza de la realidad. Por ejemplo, cuando vemos las montañas andinas, ¿qué es lo que vemos? ¿Vemos poderosos *achachilanaka*, seres ancestrales? ¿Vemos unas simples formaciones geológicas sin *ajayu*? ¿O vemos ahí un depósito de minerales para ser explotado? ¿Qué es, en fin, “la naturaleza”? Eso depende de nuestra ontología.

Presentar y evaluar el llamado “giro ontológico” de las ciencias sociales (ver por ej. Carrithers et al. 2010) es una tarea que excede el objetivo de este capítulo. Sin embargo, valdría la pena decir algo al respecto ya que no se puede entender la “ontología política” (Blaser 2013; Escobar 2012) sin entender el debate académico sobre lo que Marisol de la Cadena (2014) nombra la “apertura ontológica”.

Como categoría analítica, “ontología” es usada de diferentes maneras por diferentes autores. Por un lado, siguiendo a Heidegger y otros, se usa el concepto “ontología” para razonar sobre las dimensiones fenomenológicas del “ser” y para resaltar la naturaleza del ser en el sentido de

“ser qua ser” o en el sentido del “yo”. Por otro lado, se lo usa también para razonar sobre la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es) en el sentido de los mundos en los cuales el yo y el nosotros existen y se desenvuelven. Inherente a este último uso de “ontología” se suele encontrar la noción de la multiplicidad de la realidad, es decir la idea de que en un sentido u otro existen varios “mundos”. En este sentido existirían, como diferentes pero parcialmente conectadas realidades, un “mundo occidental” y un “mundo aymara”, o por lo menos un mundo basado en el dualismo ontológico entre sociedad y naturaleza, y un mundo relacional en el cual las relaciones sociales se extienden más allá de la sociedad humana en su sentido más restringido y donde el “ser” no se define por su esencia, sino por sus relaciones. Aunque autores como Nelson Maldonado-Torres (ver su trabajo sobre “la colonialidad del ser” publicado en 2007) y otros han mostrado que se puede hacer uso crítico y creativo del concepto “ontología” siguiendo, hasta cierto punto, a Heidegger, el uso que hago del concepto en este texto es más directamente relacionado al debate sobre la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es). Cabe subrayar, sin embargo, la naturaleza *relacional* de la(s) realidad(es) y así no reificar (es decir “cosificar”) la noción de “múltiples realidades” como mundos-objetos materiales discretos.

Críticos del “giro ontológico” (ver por ej. Bessire y Bond 2014; Hornborg 2015) han afirmado de manera convincente que la noción de “realidades múltiples” obstaculiza la teorización del poder y la articulación de una crítica radical del sistema-mundo capitalista, ya que significaría la “disolución completa de la noción de una naturaleza objetiva universal” (Hornborg 2015: 51, traducción propia). Por ende, se ha afirmado que el giro ontológico constituye el paradigma científico ideal para el neoliberalismo, ya que supuestamente relativiza cada afirmación de “verdad” y por ende cada crítica política. Por ejemplo, se podría preguntarse cómo articular una crítica del capitalismo y su uso devastador de los combustibles fósiles si la cadena causal detrás del cambio climático, así como ha sido identificada por la ciencia, no es ni más ni menos objetiva- y universalmente real que, digamos, la capacidad de los *achachilanaka* del mundo aymara de cambiar el clima intencionalmente según el comportamiento moral de las personas.

Arturo Escobar (2012), Mario Blaser (2013) y Marisol de la Cadena (2015) atienden a este tipo de críticas mediante la introducción del concepto “ontología política” y así contemplan las diferencias ontológicas sin perder de vista las luchas sociales y políticas y las relaciones asimétricas globales de poder. No es nada extraño, ya que las dinámicas políticas de



Bolivia y de otros lados indican que no tiene sentido hacer una distinción precisa entre conflictos materiales/políticos por un lado y conflictos epistemológicos/ontológicos por el otro. Las dimensiones ontológicas y epistemológicas de la existencia humana están al centro de las luchas por recursos y el poder, así como están al centro de la resistencia contra el racismo, el sexismo, el ecocidio y la explotación, ya que, siendo luchas políticas y sociales, al mismo tiempo son luchas sobre conocimiento, el ser y la realidad.

En este sentido, un interés antropológico por las dimensiones ontológicas no implica necesariamente dejar atrás la economía política, y menos aún la ecología política. Esto no significa la aserción dogmática de la “ontología fundamental” de Heidegger, ni el aserto del *universo* newtoniano, pero tampoco un relativismo total. Más bien, lo concibo como un proyecto intelectual que toma en serio la “diferencia radical” (Blaser 2013: 549), es decir las premisas ontológicas que no encajan en el marco ontológicos de la modernidad eurocéntrica y las prácticas situadas que generan mundos que hacen romper la costura de la camisa de fuerza de la realidad dominante. Significa tomar en serio lo que es cosa seria para las personas con y entre quienes uno trabaja. Implica reconocer la “realidad real” de nuestros mundos y existencias parcialmente conectadas. Por lo tanto, es un proyecto que si se lo combina con la atención a las asimetrías de poder que han sido institucionalizadas y son reproducidas por el sistema-mundo capitalista colonial, puede revelar dinámicas de dominación colonial que van hasta el corazón de la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es) y del ser y estar.

Desde que Aníbal Quijano (ver por ej. Quijano 1991) conceptualizó la “colonialidad del poder”, la colonialidad –esta condición que Walter Dignolo ha llamado “el lado menos visible de la modernidad” (1999: 236, mi traducción)– se ha extendido como herramienta analítica por diversos campos; se habla ya de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007), la colonialidad de género (Lugones 2008) y la colonialidad del saber (Lander 2000; Grosfoguel 2013). En el debate sobre la colonialidad del saber se ha argumentado que la dominación colonial tiene una dimensión epistémica y que la violencia epistémica ha sido parte integral de las relaciones coloniales de poder que se instituyeron en el mundo desde 1492. En otras palabras, se trata de atender críticamente a preguntas como: ¿El conocimiento de quienes se considera conocimiento válido? ¿Quién es considerado un legítimo productor de conocimiento y verdad? Desde 1492, mientras que se ha premiado un cierto tipo de conocimiento y un cierto tipo de sujeto como productor de conocimiento, otras formas

de conocer el mundo y otros productores de conocimiento han sido deslegitimizados y subalternizados.

Lo que falta en este debate, así como en el debate sobre el vivir bien, es la discusión fundamental sobre “lo que hay” y sobre los mecanismos mediante los cuales una realidad dominante se impone sobre otras realidades en un proceso de guerra ontológica colonial, “no una guerra de palabras, sino una continua guerra de mundos” (Viveiros de Castro 2014: 10, traducción propia; ver también Latour 2000). O como lo ha expresado Nelson Maldonado-Torres: “La colonización y la racialización no son solamente eventos o estructuras políticas y sociales. Tienen también importancia metafísica y ontológica” (2007: 260, traducción propia). Entonces, a las preguntas sobre la colonialidad del saber mencionadas anteriormente, se deben añadir preguntas como: ¿La realidad de quiénes cuenta? ¿La realidad de quiénes se permite ser real? Y en relación al mundo aymara: ¿Mediante qué mecanismos se niega el peso ontológico de seres como los *achachilanaka*, las *awichanaka*, los *uywirinaka*? Estas son preguntas de carácter ontológico; preguntas que tratan de “lo que hay”, de qué tipo de actores hay en el mundo y qué seres forman parte de los campos relacionales que son constitutivos de la realidad y dentro de los cuales las luchas sociales y políticas ocurren. Estas son preguntas que tratan de lo que yo llamaría “la colonialidad de la realidad”, es decir la dimensión ontológica de la colonialidad global.

Ahora bien, yo mantendría entonces que en torno al vivir bien se perpetra hoy no solamente un conflicto discursivo-político sobre su significado, sino también un conflicto ontológico sobre la naturaleza del mundo en el cual se supone que se viva bien. Se podría conceptualizar un conflicto ontológico de dos maneras diferentes: Como un conflicto sobre la naturaleza de la realidad, o como un conflicto entre diferentes realidades (Blaser 2013: 548). Son dos cosas muy distintas. Mientras que la primera conceptualización implicaría múltiples perspectivas sobre una sola realidad, la última significaría la existencia de múltiples mundos o en las palabras de Marilyn Strathern (2004): un “pluriverso”. El concepto de “realidades” en plural fácilmente induce a pensar en términos de mundos reificados, mutuamente excluyentes y supuestamente conectados a “grupos étnicos” o “culturas” que sean de la misma manera reificadas y mutuamente excluyentes. Sin embargo, si pensamos en “ontología”, no como la propiedad herméticamente cerrada de un grupo circunscrito, sino como una formación dinámica de premisas sobre la(s) naturaleza(s) del ser y de la(s) realidad(es), y si pensamos en “ser” y “realidad” como procesos transformativos generados en prácticas concretas y situados en

campos relacionales concretos –es decir, si el “ser” también es “estar”– entonces no hay nada necesariamente estático o esencialista en considerar una pluralidad de realidades parcialmente interconectadas y parcialmente solapadas (ver de la Cadena 2015). Las realidades a las cuales me refiero en este texto no son entonces objetos-mundos reificados, sino realidades en un continuo proceso de devenir y que pueden ser transformadas, actuadas y desenvueltas por prácticas concretas, como por ejemplo la práctica de entregar una *luqta* o una *waxt’a* a los *uywirinaka* antes de iniciar una movilización de protesta política.

Al hablar de “ontologías” en plural, se habla de los “mundos otros”, las realidades que han sido subalternizadas y pisoteadas y se abre el debate a los “mundos y conocimientos de otro modo”, para hablar con Arturo Escobar (2003), y se cuestiona así la posición privilegiada de la ontología occidental dominante. Al hablar de “la ontología política del vivir bien” se exploran las diferencias ontológicas entre el vivir bien como paradigma gubernamental y conceptualización acomodada de “lo indígena” por un lado y *suma qamaña* como visión enraizada en el katarismo y la reconstitución de los ayllus por el otro. La crítica de Simón Yampara, Mario Torrez y otros no es, entonces, solamente anclada de manera distinta en una lucha territorial aymara, sino parte también de la premisa ontológica de que existen seres que no son humanos pero que sí tienen agencia e intencionalidad (*ajayu* y *chuyma*, *qamasa* y *saqapa*), ya sean seres supuestamente benignos como Pachamama, *achachila*, *arwicha* y *uywiri*, o seres supuestamente malignos como *saxra*, *ñanqha*, *anchanchu* y *chullpa*. *Suma qamaña* significa vivir bien también en relación a ellos.

Ahora bien, hasta cierto punto se encuentran referencias a estos seres también en el discurso gubernamental, pero ya como un condimento exótico en el chairo político, o como un elemento retórico legitimador para un gobierno que fundamenta su legitimidad política en la identidad indígena de su presidente. En el discurso gubernamental, así como en la teorización acomodada, urbana y multiculturalista, estos seres –la tierra, los cerros, los ríos– tienden a aparecer no como actores en su propio derecho sino como elementos de una proyección cultural hacia una realidad biofísica exterior *ya constituida*, y esto refleja una visión dicotómica entre “naturaleza” y “cultura” característica de lo que podríamos llamar la ontología cartesiana. Sin embargo, en la crítica de Simón Yampara, Mario Torrez y varios otros intelectuales aymaras, estos seres aparecen como actores *constitutivos* de la realidad; están ahí como partes inherentes de la realidad. Es decir, *suma qamaña* y el vivir bien parecen operar desde diferentes premisas ontológicas, desde diferentes

ideas sobre la realidad y diferentes ideas sobre *cómo* existe lo que existe y *cómo* llega a ser lo que es.

Si entendemos “realidades” de esta manera, es evidente que los conflictos ontológicos implican asimetrías de poder severas y que no pueden ser comprendidos fuera del contexto de las asimetrías del poder que caracterizan el sistema-mundo capitalista colonial de hoy, o lo que Ramón Grosfoguel suele llamar el “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (2013:39). En este sentido, hay una relación asimétrica de poder entre la ontología cartesiana dominante de la modernidad y las ontologías subalternizadas. Esa relación asimétrica es la colonialidad de la realidad –la reducción de una multiplicidad de mundos a una realidad hegemónica, la imposición de una realidad dominante sobre otras realidades, la negación de los mundos otros, en fin, un acto de imposición ontológica colonial. Así la “diferencia radical” (Blaser 2013) de *suma qamaña* es diluida y aparece en su versión *light* como el vivir bien.

## El Pachamamismo y la Desobediencia Ontológica

Aunque el multiculturalismo neoliberal de la década de 1990 logró aplacar parte del proyecto indianista-katarista con el ascenso de la imagen oficial del indígena exótico y apolítico, simultáneamente abrió, sin querer, espacios para proyectos políticos que llevaron la noción de “lo indígena” más allá de la educación bilingüe, la artesanía y la danza. Estos fueron proyectos que entre muchas otras cosas instigaron un debate de ontología política, es decir, un debate sobre la dimensión política de los conceptos sobre lo que hay, el debate político sobre lo que existe; la política como un campo de batalla entre diferentes concepciones de la realidad, entre diferentes realidades, entre diferentes ontologías. Con la llegada al poder del gobierno del MAS, estos proyectos lograron una presencia política nacional sin antecedentes en la historia nacional y de repente “la cosmovisión andina” y el vivir bien llegaron a ser elementos integrales del discurso y del protocolo gubernamentales (Burman 2011a). Al parecer, un espacio más amplio de debate quedó abierto a las ontologías subalternizadas que se hicieron presentes incluso en los espacios del poder parlamentario, y quizás aún con mayor fuerza en el debate sobre las políticas medioambientales donde parecía que las costuras de la camisa de fuerza conceptual de la modernidad empezaron a romperse (ver Blaser 2013:558). De repente, *achachilanaka*, *awichanaka* y *uywirinaka* estaban

presentes, mediante los *yatiris* y *amawt'as*, en los espacios del poder (Burman 2011a). Aparentemente, se trataba de una pluralización ontológica de la política. Sin embargo, estos espacios pronto empezaron a cerrarse de nuevo, y cada referencia a *wak'a*, *achachila*, *awicha*, *uywiri*, *pacha*, *pachakuti*, en el debate político ya se exponía al riesgo de ser afrentada e identificada como una expresión del “pachamamismo”. El dirigente del Instrumento Político de los Trabajadores Félix Encinas y el periodista argentino Pablo Stefanoni han usado el concepto “pachamamismo” para referirse a una concepción esencialista y romántica de “lo indígena” y la “espiritualidad andina”, una concepción supuestamente generada por antropólogos e indigenistas de toda talla y usada por el gobierno del MAS como discurso legitimador, pero ya supuestamente internalizada por los mismos actores que han estado sujetos a esa exotización, es decir “los indígenas”. El debate sobre el pachamamismo brotó con los ensayos de Stefanoni en los cuales el autor se pregunta: “¿A dónde nos lleva el pachamamismo?” y argumenta que:

“El proceso de cambio es demasiado importante para dejarlo en manos de los pachamánicos. La pose de autenticidad ancestral (...) no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo Estado, de puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular.”

(Stefanoni 2011:261)

El debate sobre el pachamamismo fue por un lado una crítica saludable del uso instrumental y esencialista sin escrúpulos de “lo indígena” de parte del gobierno y otros actores, pero por otro lado fue también un intento de cerrar los espacios políticos y públicos que se habían abierto a otros actores políticos y a otras realidades. En otro texto (Burman 2016b), sugiero que hoy estamos viviendo el *ch'akhi* de la fallada pluralización ontológica, la resaca de la fallada descolonización ontológica y he identificado dos principales razones de este *ch'akhi* ontológico: La primera sería la borrachera ontológica, es decir el uso folklorizado y folklorizante de “lo indígena” para justificar el poder o para crear una cortina de humo para cubrir las incoherencias de la política gubernamental. Una concepción delirante de la “cosmovisión andina” fue en este sentido un componente clave de la euforia colectiva que caracterizaba los primeros años de gobierno del MAS. La segunda razón del *ch'akhi* ontológico sería la continua borrachera colonial, es decir la convicción

excitada del valor supremo de la concepción reduccionista eurocéntrica moderna de la realidad y del medio ambiente. Mientras la primera se extravía en una ilusión exotizante y esencialista, la segunda se pierde en la celebración de la colonialidad.

El hecho de que las prácticas rituales indígenas fueran usadas para crear una cortina de humo a fin de cubrir las incoherencias de la política gubernamental o para dar legitimidad indígena al gobierno, fue denunciado por varios autores de orientación indianista-katarista (Aqarapi 2016; Chambi 2016; Macusaya 2015; Rivera 2014). Sin embargo, críticas parecidas han sido lanzadas también por otros actores políticos – tanto desde la izquierda como de la derecha y con diferentes objetivos – y esto en contra de toda crítica, toda práctica ritual y todo discurso político, sea del gobierno, de movimientos sociales o de intelectuales indígenas, que aluden a Pachamama, *achachila*, *awicha*, *wak'a*, *uywiri*, o *suma qamaña*. De esta manera, lo que va más allá de los marcos ontológicos hegemónicos es a priori caracterizado como pachamamismo y por ende deslegitimizado. Las consecuencias son considerables: Si todos le hicieran caso a opiniones como la vertida por Stefanoni, se llegaría a una situación en la cual el sistema-mundo moderno/colonial/capitalista solamente podría ser criticada desde dentro del mismo sistema y en su mismo idioma, una crítica articulada en los propios términos de la modernidad colonial y basada en sus propias premisas ontológicas y epistemológicas. Es decir, solo se podría articular una crítica a la barbarie colonial según los paradigmas dominantes de la realidad colonial que fue impuesta por esta misma barbarie colonial, y sería un mundo donde no existe ni Pachamama, ni *wak'a*, ni *uywiri*, ni *achachila*. Cuando visitó a Bolivia en 2011, el pensador esloveno Slavoj Žižek (2011:61), dijo que “si hay algo bueno en el capitalismo, es que en él la Madre Tierra no existe”. Žižek censura de esta manera toda crítica que es articulada desde premisas que no encajan en los marcos conceptuales dominantes y reproduce así la colonialidad de la realidad.

Sin embargo, hay varias personas y colectividades que no dejan que críticas como las de Stefanoni y Žižek sean un impedimento para su pensamiento y práctica política. Desde premisas ontológicas y prácticas concretas que van más allá de la colonialidad de la realidad, reclaman conceptos – sea la “descolonización”, el “vivir bien” o “*suma qamaña*” – que han sido cooptados por el gobierno y otros actores de las clases acomodadas y tratan de re-ancarlos en un mundo comunitario indígena, en una lucha por los territorios de los ayllus, en la movilización barrial y en la continua construcción de comunidad en las áreas urbanas, y así

re-significar los conceptos, llenarlos de nuevo de una cualidad insurgente y verlos como horizontes de lucha en un mundo donde personas y colectividades que han sido censuradas como actores serios tanto de la producción intelectual como de la política nacional, surgen de nuevo. Llamo a esto “desobediencia ontológica”, es decir un acto de desafío a la realidad impuesta y una proyección insurgente de otras realidades, no desde la nada, no desde arriba, no desde una visión exotizante y folklorizante de “lo indígena”, sino desde las prácticas cotidianas y rituales, el activismo y las dinámicas sociales que van más allá de la sociedad humana en su sentido más restringido. Un activista indianista de El Alto de unos treinta años me contó en abril de 2015: “Nos llaman pachamamistas, pero es porque no entienden que nuestra lucha es la misma lucha que la de nuestros abuelos y ahí siempre jugaban un rol importante las *wak'as*, los *achachilas*. Nosotros seguimos así, con un proyecto político radical que incluye a las *wak'as*.” Asimismo, en su oposición radical frente al gobierno del MAS, el CONAMAQ Orgánico lleva adelante lo que llama “un proceso re/constitutivo y auto-sustentable de libre determinación” de los ayllus (CONAMAQ 2016a). En este proceso concibe al ayllu “como un *ser* dentro de la Pachamama/Madre Tierra como un Ser Vivo” (CONAMAQ 2016a, énfasis propia) y así proyecta “una Era de confraternidad y Allin Kausay/Suma Qamaña/Buen Vivir para todos” (CONAMAQ 2016b). A primera vista, este discurso no se diferencia mucho del discurso gubernamental, pero está anclado en una lucha por la libre determinación y el control territorial de los ayllus y por eso cobra otro sentido, más en conformidad con el proyecto lanzado por Simón Yampara y Mario Torrez que con el proyecto gubernamental. En este sentido, el discurso de CONAMAQ va más allá de una visión exotizante de la “cosmovisión andina”, ya que articula un proyecto político-ontológico que apunta tanto a la reordenación del territorio y la reconfiguración del poder, como al rebrote de las realidades subalternizadas.

Otros actores desafían la diluida radicalidad política del vivir bien y *suma qamaña* mediante la articulación de otros conceptos, ya que afirman que el vivir bien y *suma qamaña* son construidos “por las instancias ajenas al indio” (Aqarapi 2016:51). Así, el pensador indianista Pachakuti Aqarapi propone trabajar política –y teóricamente los conceptos “*macha*”<sup>3</sup>, “*pacha*”<sup>4</sup>

3 Mientras *machaña* significa “emborracharse” y *machata* significa “borracho”, Aqarapi (2015: 53) maneja el concepto *macha* en el sentido de “desorden”.

4 Mientras *pacha* suele ser traducido como “cosmos” o “tiempo y espacio”, Aqarapi (2015: 53) lo traduce como “orden”.

y “*qama*” y desde ahí vislumbrar otras realidades ya que el “concepto *suma qamaña* ha sido vulgarizado” (Aqarapi 2016:50), “nació muerto a la vida epistémica” (Aqarapi 2016:52) y “casi en nada -o poco- nos podrá ayudar en la comprensión del despliegue del espíritu colonial-moderno así como en la reconstrucción de la ‘*utopía Qama*’” (Aqarapi 2016:51). La reivindicación de una “utopía Qama” es también un acto de desobediencia ontológica, ya que en ella “el espacio o el territorio es un ser que siente y necesita del otro” (Aqarapi 2016:53-54), una afirmación que no encaja en la realidad que fue impuesta por la fuerza colonial.

Desafiar o perpetuar esta realidad hegemónica y el poder que condiciona su naturaleza, es un acto político, y la ontología política trata de eso; de las relaciones asimétricas de poder que condicionan las prácticas que generan una “realidad real” por un lado y “realidades negadas” por el otro; se trata de los conflictos sobre la(s) naturaleza(s) de la(s) realidad(es) en la(s) cual(es) se supone que se viva bien.

## Referencias citadas

ALBÓ, X.

2011 Suma qamaña = Convivir bien. ¿Cómo medirlo? En *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?* Editado por Y. Farah y L. Vasapollo, pp. 133-144. La Paz: CIDES UMSA.

AQARAPI, P.

2016 *Macha: Políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la perspectiva de 500 años de guerra anticolonial*. El Alto: CEMUWI & Escuela de Pensamiento Pacha.

BESSIRE, L. y D. BOND

2014 Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist* 41(3):440-56.

BLASER, M.

2013 Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54(5): 547-568.

BURMAN, A.

2016a Una historia a pesar de Europa. Prólogo de *Macha: Políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la pers-*

---

5 Mientras *qamaña* significa “radicar”, “habitar”, “vivir”, Aqarapi (2015: 52) traduce el concepto *qama* como “el orden de vida equilibrada y en plenitud”.



- pectiva de 500 años de guerra anticolonial*, de P. Aqarapi, pp. 15-20. El Alto: CEMUWI & Escuela de Pensamiento Pacha.
- 2016b El ch'akhi ontológico y el 'pachamamismo': Una crítica a la crítica. En *Pensamiento Pacha: Agenda Atawallpa 2032*, editado por P. Aqarapi, pp. 23-36. El Alto: CIMUWI & Escuela de Pensamiento Pacha.
- 2015 El ayllu y el indianismo: Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia. En *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*, editado por A.M. Ejdesgaard Jeppsen, H. Balslev Clausen, y M. A. Velázquez García, pp. 100-122. Monterrey: Tilde Editores.
- 2011a *Descolonización aymara: Ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural Editores.
- 2011b Chachawarmi: Silence and rival voices on decolonization and gender politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies* 43(1):65-91.
- CARRITHERS, M., M. CANDEA, K. SYKES, M. HOLBRAAD y S. VENKATESAN
- 2010 Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- CHAMBI, R.
- 2016 ¿Gobierno indígena: El rol de 'los indígenas' en el proceso de cambio." *Awqa* 3(1):8-10.
- CONAMAQ
- 2016a Sin título. (14 junio) <http://conamaqorganico.blogspot.se/2016/06/elgobierno-del-estado-plurinacional-de.html> (1 julio 2016)
- 2016b Sin título. (14 junio) <http://conamaqorganico.blogspot.se/2016/06/elmas-grande-anhelo-que-un-pueblo-puede.html> (1 julio 2016)
- DE LA CADENA, M.
- 2015 *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham NC: Duke University Press.
- 2014 The politics of modern politics meets ethnographies of excess through ontological openings. Fieldsights - Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology Online* <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics->

*meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings* (1 febrero 2015)

ESCOBAR, A.

2012 Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Walek'eru: Revista de investigación en cultura y desarrollo* 2. <http://edu-library.com/es/show?id=595> (3 septiembre 2015)

2003 Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* 1:51-86.

GROSFOGUEL, R.

2013 The Structure of knowledge in Westernized universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human Architecture* 10(1):73-90.

GUDYNAS, E.

2011 Buen vivir: Today's tomorrow. *Development* 54(4):441-447.

HORNBORG, A.

2015 The political economy of technofetishism: Agency, Amazonian ontologies, and global magic. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(1):47-69.

INGOLD, T.

2000 *The Perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

KALTMEIER, O., J. RAAB, y S. THIES

2012 Multiculturalism and beyond: The new dynamics of identity politics in the Americas. *Latin American & Caribbean Ethnic Studies* 7 (2):103-114.

LAYME, F.

2004 *Diccionario bilingüe aymara castellano*. El Alto: Consejo Educativo Aymara.

LANDER, E. (ed.)

2000 *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.

LANG, M. y D. MOKRANI (eds.)

2013 *Beyond development: Alternative visions from Latin America*. Amsterdam: Transnational Institute.

Latour, B. Guerre des mondes - offre de paix. *Ethnopsy*, 61-80.

LUGONES, M.

2008 Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.

- Macusaya, C.  
2015 La ficción pachamamista debe ser enterrada. (6 mayo) *Movimiento Indianista Katarista* <http://grupo-minka.blogspot.se/2015/05/la-ficcion-pachamamista-debe-ser.html> (1 julio 2016)
- Maldonado-Torres, N.  
2007 On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies* 21(2-3): 240-270.
- Medina, J.  
2012 La semilla que sembró Mario Torrez. Epílogo de *Suma qamaña y desarrollo: el t'hinkbu necesario*, de M. Torrez, pp. 311-316. La Paz: Programa Nacional Biocultura.
- Postero, N. G.  
2007 *Now we are citizens: Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Quijano, A.  
1991 Colonialidad y racionalidad/modernidad. *Perú Indígena*, 29: 11-29.
- República De Bolivia  
2002 *Constitución política de la República de Bolivia*. <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/consboliv2002.html> (23 de Octubre de 2012)
- Rivera, S.  
2014 *Mito y desarrollo en Bolivia: El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota, Plural Editores.
- Schavelzon, S.  
2015 *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador*. Quito: CLACSO.
- Stefanoni, P.  
2011 ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa* 15: 261-264.
- Strathern, M.  
2004 *Partial connections*. Walnut Creek, CA: Altamira.
- Torrez, M.  
2012 *Suma qamaña y desarrollo: el t'hinkbu necesario*. La Paz: Programa Nacional Biocultura.
- Viaña, J.  
2009 *La interculturalidad como herramienta de emancipación*. La Paz: III/CAB.

- Viveiros de Castro, E.  
2014 Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, 30 de mayo de 2014.
- Yampara, S.  
2011 Cosmovivencia andina: Vivir y convivir en armonía integral – suma qamaña. *Bolivian Studies Journal* 18: 1-23.
- Yampara, S. (ed.)  
1991 *Naciones autóctono originarias: vivir y convivir en tolerancia y diferencia*. La Paz: Ed. Qamañ-pacha, CADA, 1991.
- Yujra, C.  
2005 *Laq'á achachilanakan jach'a tayka amuyt'äwinakapa: Los grandes pensamientos de nuestros antepasados*. La Paz: CAUP.
- Žižek, S.  
2011 *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.